本 刊 特 稿

制度企业家与儒家社会规范

张 维 迎

(北京大学 光华管理学院，北京 100871)

摘　要： 人类社会博弈的游戏规则是长期历史演化的结果，而不是计划设计的产物，但有一些“制度企业家”对社会规范和法律的形成产生了举足轻重的影响。本文第一部分分析了制度企业家的职能、他们在制度创新时面临的风险以及决定他们成败的因素；第二部分讨论了公元前 500 年开始的所谓“轴心时代”伟大制度企业家出现的社会背景，概括了东西方制度企业家有关人类行为规范的五点共同主张，并以基督教和佛教为例，分析了成功者的轨迹；第三部分讨论了儒家社会规范，认为儒家主张的“君子”和“等级制度”既是一个协调机制，又是一个激励机制。本文认为，古典儒家有“民本”思想而无“民主”的制度构架，但儒家文化与法治和民主并不矛盾。

关键词： 制度企业家；社会规范；法律；儒家

中图分类号： C912.67　**文献标识码：** A　**文章编号：** 1000-5919 (2013) 01-0016-20

一、制度企业家

社会是由人组成的，社会因人而存在，为人而存在。作为理性的个体，我们每个人都有自己的利益，都在追求自己的幸福。这是天性使然，没有什么力量能够改变。但社会的进步只能来自人们之间的相互合作，只有合作，才能带来共赢，才能给每个人带来幸福。这就是我们应有的集体理性。但是，基于个体理性的决策常常与集体理性相冲突，导致所谓“囚徒困境”的出现，不利于所有人的幸福。在漫长的历史中，人类发明了各种各样的技术、制度、文化，克服了囚徒困境的障碍，不断走向合作，由此才有了人类的进步。当然，每一次合作带来的进步，都伴随新的囚徒困境的出现。一部人类文明史就是一部不断创造囚徒困境、又不断走出囚徒困境的历史。

推动人类走向合作的游戏规则是长期历史演化的结果，而不是计划设计的产物，这一结论不仅适用于社会规范和文化，也适用于大部分形式上由政府制定的法律。但是，同样需要认识到的是，在这个漫长的历史过程中，有一些重要人物对社会规范和法律的形成产生了举足轻重的影响。没有苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、耶稣、圣奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文、洛克、休谟、伏尔泰、孟德斯鸠、卢梭、亚当·斯密、莫尔 (John Mill) 等等这样一些思想家或宗教领袖，当今西方社会的主流社会规范肯定会与现在很不相同。同样，中国社会的行为规范很大程度上是由孔子、老子、庄子、孟子、荀子、朱子、王阳明等等这样一些先哲塑造的。没有这样一些伟大的人物，我们可能生活在一个完全不同的世界里。

我们把这些创造社会规范的人物称为“制度企业家”。制度企业家从英文 norm entrepreneur 翻译而来，芝加哥大学法学教授 Cass Sunstein 可能是最初提出这一概念的人①，直译为“规范企业家”容易产生歧义，译成“创造规范的企业家”

收稿日期： 2012-11-15

作者简介： 张维迎，男，陕西省吴堡县人，北京大学光华管理学院教授。

本文是作者即将出版的新著《博弈与社会》(北京：北京大学出版社 2013 年版)一书的第十四章，这里发表时做了适当的格式和文字修改。第三部分的写作得到邓峰博士的帮助，王勇、陈晓萍、彭睿、姚中秋等对本文初稿提出了有价值的修改意见。在此一并感谢。

①　见 Sunstein (1996), Posner (2000)。

又太累赘,故我将其译为“制度企业家”。① 当然,顾名思义,中文的“制度企业家”也可以包括像邓小平这样的人物,但在本文中,我们还是主要指非政治家的社会规范创造者,尽管从历史上看许多政治家不仅对法律的形成,而且对社会规范的形成也产生了重要影响。

商界企业家有像亨利·福特、比尔·盖茨、斯蒂文·乔布斯等影响历史的杰出商业领袖,也有众多杂货店老板式的小人物。同样,制度企业家既包括我们前面列举的像孔子、耶稣、朱熹等这样一些名垂青史的人物,也有诸多名不见经传的无名之辈。比如说,一个乡村的婚嫁规范从“父母之命、媒妁之言”转向自由恋爱,通常是个别叛逆的年轻人发起的。同时还必须认识到的是,许多杰出的商界企业家也扮演了制度企业家的角色,他们在用新产品、新的技术改变我们生活方式的同时,也改变了我们的行为规范,而且影响深远。比如说,有了互联网之后,使用电子邮件就成为人们普遍接受的信息交流规范,一个人在电子邮件里所答应的事情就是一种承诺,违反这种承诺就是不道德行为。

1. 游戏规则的创新者

企业家最重要的职能是什么? 创新! 这一点既适用于商界企业家,也适用于制度企业家。如同熊彼特所指出的,创新是“创造性的破坏”(creative destruction)。② 对商界企业家来说,创新意味着用新的产品代替旧的产品、新的生产方式代替旧的生产方式、新的商业模式代替旧的商业模式、新的管理方式代替旧的管理方式。对制度企业家来说,创新意味着让人们用新的价值观念代替旧的价值观念、用新的行为方式代替旧的行为方式、用新的是非观和新的善恶观代替旧的是非观和旧的善恶观,意味着我们要认同原来可能不认同的东西或不再认同我们原来认同的东西。比如说,从北宋开始妇女缠脚逐步变成中国社会流行的习俗,一个妇女脚的大小与她在男人心目中的美成反比,“三寸金莲”被认为是最美的。但民国之后,伴随妇女解放运动的兴起,缠脚的习俗逐步被废除,脚的大小不再与女性的美相联系。这就是制度企业家创新的结果。

无论是商界企业家还是制度企业家,他们的创新能否成功取决于他们所生产的产品或所提出的行为规则能否被“市场”所接受,是否能满足社会的需要。因此,这两类企业家都必须对人性有透彻的理解,不理解人性的人不可能成为成功真正的企业家。

与商界企业家不同的是,制度企业家主要面临的是大众市场(mass market)而非小众市场(niche market)。③ 他们的创新需要经受更长期的市场考验,他们提出的行为规范要变成人们广泛接受的社会规范就必须构成一个“演化稳定均衡”④。因此,制度企业家对人性的理解必须比商界企业家更透彻、更基本。商界企业家只需要理解人们喜欢什么,制度企业家必须理解人的本质是什么。所以毫不奇怪,古今中外伟大的思想家都从人性开始论述他们的思想。同一时代不同的制度企业家之所以提出不同的行为规范,很大程度是由于他们各自对人性的不同理解。中国春秋战国时期诸子百家之所以有善恶之争,盖源于此。墨子的思想没有取得制度化的结果,很大程度上是由于他对人性的理解有偏差,而儒家的成功很大程度上与他们对人性的理解基本准确有关。墨家提出“兼爱”,认为一个人对所有人都应该一视同仁地爱,孔子提出“亲亲”,认为爱有等级,由近及远。现代生物学证明,爱有等级是有基因基础的,人与人之间共享的基因越多,相爱的程度就越高⑤,因此像墨子主张的那种“兼爱”是不可能的(耶稣和释迦牟尼似乎也是“兼爱主义者”,但其实他们与墨家不同,因为他们的思想体系中有超自然的力量)。同样,今天的环境保护主义者作为制度企业家,也是基于他们对人性的理解,也即人类追求的究竟是什么,什么决定人类的幸福。他们提出的具体的行为方式能否变成人们实际的行为规范,很大程度取决于这些特定的规范与人

① 我必须承认,这样翻译是值得讨论的。也许我们可以找到更准确的概念。姚中秋在 1998 年的论文《以作为一种制度变迁模式的“转型”》一文中提出“立法企业家”的概念。这个概念用于我们后面讲的“为天下立道”的第一类制度企业家也许是合适的。

② 参阅熊彼特:《资本主义、社会主义和民主》第二篇。

③ 当然也有面向小众市场的制度企业家,比如纹身或其他某种装饰只在一部分人中流行。

④ 参阅张维迎:《博弈与社会》第十二章。

⑤ 参阅理查德·道金斯:《自私的基因》。

性相符的程序。当然，由于人的复杂性，除了追求幸福这一点，人性很难用一个单一的维度定义，一些看似不同的观点实际可能是互补的而不是排斥的，甚至像性善性恶这样的判断都难说谁对谁错。因此，即使不同制度企业家对人性的理解不同，他们仍然可能提出类似的行为规范；基于对人性的判断不同而提出的不同行为规范也可能并存，因为不同规范可能满足人性的不同属性。

人性相同，但在不同的环境下可能表现出不同的需求，审时度势识别这种需求是企业家创新的前提，生产出满足这种需要的产品是企业家创新取得成功的关键。从这个角度我曾把商界企业家分为三类：第一类是能看到消费者自己搞不明白的需求，第二类是能满足市场上已经表现出来的需求，第三类是按订单生产。① 第一类企业家也就是创造产业的企业家，如亨利·福特、比尔·盖茨、斯蒂文·乔布斯这样的人。套用这个基于创新能力和创新水平分类，制度企业家至少可以分为两类：第一类是创造社会上绝大部分人需要但还不明白应该是什么的游戏规则，第二类是创造社会上已表现出来需要但还没有生产出来的游戏规则。像孔子、苏格拉底、耶稣等，属于第一类的制度企业家，他们生于需要新的游戏规则的时代，但绝大部分人并不清楚新的游戏规则究竟应该是什么。而一些“移风易俗”的倡导者和旧传统的叛逆者属于第二类制度企业家。

我们将在下一节重点讨论第一类制度企业家，这里先讨论一下第二类制度企业家。我们知道，任何社会规范一旦形成，无论是否是帕累托最优的，改变起来都很困难。但有些社会规范对个人自由施加太多的限制，不利于大多数人的幸福，随着时间的推移会变得让许多人难以忍受，大部分人都认识到需要改变。但是社会规则的执行有个“二阶囚徒困境”问题一样，改变社会规范也可能存在类似的“二阶囚徒困境”问题：尽管改变旧的规范对所有人都好，但个人理性选择使得没有人愿意率先违反旧的规范。② 这是因为，一个社会规范一旦形成，个体就会担心违反该规范会引发第三方惩罚。比如说，包办婚姻一旦成为习俗，如果某对男女自由恋爱，就会受到大部分人的讥讽。类似地，缠脚一旦成为普遍的习俗，不缠脚的女孩子长大后就很难找到对象。特别是，由于信号传递的原因，即使许多人私下已经不赞成现行的规范，为了显示自己是遵守社会规范的人，他们仍然会在公开场合谴责叛逆者。但当人们对现行规范的不满积累到一定程度的时候，第二类制度企业家就呼之欲出，他们或者率先违反现行规范，或者号召人们改变旧的观念；逐步地，旧的习俗就被新的习俗所替代，如我们在婚姻观念的转变和废除妇女缠脚中所看到的那样。

近代之前欧洲流行的决斗（duel）也是一个典型的例子。决斗起因于贵族为自己的“尊严”而战，受到侮辱的一方如果不提出决斗会被人耻笑，对方如果拒绝迎战被认为是可耻的，这样决斗就成为双方都不得不遵守的规范，尽管双方当事人可能要付出甚至生命的代价，而起因可能是一点鸡毛蒜皮的小事（如对一个妇女的评价）。由于名人更在乎“尊严”、更想表现出贵族精神，所以决斗在名人之间更盛行。英国曾有四位首相参加过决斗；美国著名联邦党人亚历山大·汉密尔顿在与时任美国副总统阿龙·伯尔的决斗中受重伤，翌日身亡；第七任美国总统安德鲁·杰克逊也以决斗闻名。俄国诗人普希金在与他妻子的情人的决斗中受了致命伤，著名经济学家熊彼特也曾为一点小事与人决斗。最早站出来指责决斗这种习俗的制度企业家是罗马天主教会以及其他一些政治领袖。美国政治家富兰克林指责这一风气是“无用的暴力行为”，乔治·华盛顿则在美国独立战争时期鼓励军官拒绝决斗。美国在 18 世纪之后就不再盛行决斗，有些州明文废除了决斗，有些州没有明文禁止决斗，但在决斗中击伤对方者可能面临人身伤害或者过失杀人的指控。19 世纪中叶时英国社会一般就不再赞成决斗，此后就很少发生。19 世纪末，合法的决斗在世界上基本绝迹了。国际社会目前基本已经对决斗的性质达成了共识，认为它是一种野蛮的解决矛盾的方式，不少国家已经明文禁止决斗。③

第二类制度企业家在主流意识形态的转变和政治制度的转变中也发挥着重要作用。1989 年苏东的巨变就是一个例子。比如说，到 20 世纪 80 年代后期，罗马尼亚人对时任总统齐奥塞斯库

① 参阅张维迎：《企业的两种能力》，收入作者《通往市场之路（2012）》一书。

② Sunstein（1996）讨论了这个问题。

③ 参阅百度百科“决斗”。

长期专制统治的不满已积累到忍无可忍的地步,但由于“尊重”他已成为基本的“社会规范”①,绝大部分人是敢怒不敢言,直到 1989 年 12 月的集会上人们还在言不由衷地高呼“万岁”,但突然有人喊“打倒齐奥塞斯库!”,顿时“万岁”被“打倒”替代,整个规范彻底转变了,原来正确的变成错误的,原来错误的变成正确的。那些最早喊出“打倒”二字的人就是第二类制度企业家,他们满足了人们已经表现出来但还没有表达出来的需求。事实上,大部分专制制度下的不同政见者都是这种类型的制度企业家,他们说出大部分人想说而又不敢说的话,最后改变了社会的游戏规则。

2. 风险与理念

任何创新,都是一种探险活动,面临着不确定性。如同商界企业家一样,制度企业家也是要冒风险的,有时要付出生命的代价。之所以如此,有三个主要原因。第一个原因是他们对社会需求的判断可能并不准确,社会生活有太多的不确定性;第二个原因是前面讲的二阶囚徒困境带来的风险,他们必须向现行的规则挑战;第三个原因是他们之间有着激烈的竞争。判断客户的市场需求不容易,判断社会发展的大势则更难。即使制度企业家的判断是正确的,他们也面临习惯于旧规则的人们短期内不认同,这种不认同可能是出于既得利益,也可能是出于理念,甚至只是人性的惰性使然。持不同政见者受到的迫害我们耳熟能详,但历史上那些制定“大规则”的第一类制度企业家所付出的个人代价则经常被普通人忽视,后人记住了他们伟大的名字但忘记了他们所忍受的痛苦(以常人的角度看)。纵观历史,伟大的制度企业家活着的时候有好运的并不多。孔子一生生活凄惨,周游列国时如“丧家之犬”;苏格拉底由于其学术激怒了雅典公民,被雅典民主政府判处死刑;耶稣被罗马帝国犹太行省执政官本丢彼拉多判处在十字架上钉死;朱熹生前被斥为“伪师”,其学术被斥为“伪学”,其学生被斥为“伪徒”,71 岁时忧愤而终。由于这个原因,想做制度企业家的人比想做商界企业家的人少之又少。

制度企业家冒风险的一个重要原因是他们相互之间的竞争。衡量制度企业家成功的标志是他们所提出的思想和行为规范有多少跟随者,如同衡量商界企业家成功的标准是他们的产品有多少消费者一样。但思想和规则市场与产品市场有两点重要不同:第一,规则市场上“赢家通吃”是通例,商品市场上“赢家通吃”是特例。制度企业家之间的竞争类似微软平台和安卓(Android)平台之间的竞争,或不同 3G 标准之间的竞争,比普通的产品市场更具你死我活的特征———在专制制度下更是如此;第二,规则市场的竞争是长期的历史竞争,制度企业家的“客户”经常是制度企业家身后数百年才出现。比如说,中国春秋战国期间诸子百家之间的竞争在他们活着的时候并没有见分晓,到秦始皇时代法家(霸道)占据上风,到西汉初期道家占上风,汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”后,儒家才取得决定性的胜利,此时已是孔子去世后近 350 年,而魏晋南北朝隋唐期间,佛教又成为重要的竞争者,有时甚至占据上风。北宋之后,由于朱熹的努力,儒家才重新夺回阵地,直到五四运动。而从政治制度看,自秦始皇之后,统治者一直是汉宣帝所说的“霸、王道杂之”(《汉书·元帝记》),所谓“阳儒阴法”或“外儒内法”。到“文革”期间,中国又是内外皆法(家)。而在“打倒孔家店”口号喊出近 100 年后,儒家又受到重视,中国政府在世界各国开办孔子学院,更不用说学术界对儒学的重视了。

由于这个原因,也许制度企业家与商界企业家最大的不同是,制度企业家绝不可能以“盈利”为目的。一个人即使仅仅出于金钱的动机、生活的目的,也许可以成为一个杰出的企业家,但一个人如果以“盈利”为目标,绝无可能成为一个制度企业家,更不用说成为杰出的制度企业家了,尽管如我们曾经提到的,有些商界企业家也发挥着制度企业家的作用。

伟大的制度企业家之所以愿意冒险于社会游戏规则的创新,一定是基于他们对人类博大的爱,对改善人类命运独有钟情,基于他们与众不同的崇高理念和神圣的使命感。这种爱和使命感也许是与生俱来的,并一定是他们自觉的意识,所以我们说他们是“圣人”。即使不是圣人,他们也一定与众不同,他们至少要对死后的名声比生前的名

① 我把这里的“社会规范”打上引号,是因为它其实是专制制度强制的结果,而不是社会习惯自然形成的,所以严格讲算不上社会规范。这种对独裁者的“尊重”其实是恐惧,完全是靠主观感知(perception)维持的:我之所以要尊重你,是因为我以为别人都害怕你。一旦知道别人不再害怕你时,我对你的尊重也就没有了。由于这个原因,这种“规范”的改变经常是突然出现的。

利更看重，否则他们不可能为了理念而忍受生前的痛苦。比如说，孔子当时只要愿意放弃自己的理念，完全可以在任何一个诸侯国找到一个高级职位，享受荣华富贵；苏格拉底只要认罪，根据雅典当时的法律，可以交纳罚金或选择放逐的方式代替死刑，但苏格拉底拒绝了，选择饮下毒堇汁而死，因为他认为坚守良心和真理比生命还重要；耶稣只要认错，也可以免于一死。即使远在这些先哲之下的其他制度企业家，也需要有常人不具有的恒心，以“天下风教是非为己任”。所以，如孟子所说，“无恒产而有恒心者，惟士为能”。

需要指出的是，我们前面说规则市场的竞争是“赢家通吃”并不意味着“失败者”所提出的规则和这些规则赖以建立的思想对后世社会没有发生影响。事实上，所有成功的创新都包含着对过去的继承和对当代思想的吸收。如同破产的企业一样，“失败者”的“资产”通常被“成功者”所吸纳，成为后者的一部分。比如说在印度，释迦牟尼所创立的佛教在与印度教的竞争中最后是失败了，但由于它的基本信条已为印度教的反改革运动所吸收，所以它至今仍然存在。同样在中国，后世儒家不仅吸收了佛教和道教的东西，甚至吸收了一些法家的东西，朱熹实际上是用释道改造了儒教，创造了理学。另外，由于人类分布的广泛性和社会的多样性，在一个地方失败的规则也可以在另一个地方取得成功，如佛教在印度失败而在中国和东亚成功一样。人类的流动性也意味着信守相同或类似社会规范的人可以自己组成相对独立的社会，这样，不同的制度企业家可以在不同的社会取得相同的成功，如基督教盛行于欧洲，伊斯兰教盛行于中东，儒教盛行于东亚。特别是，当人类学会更加宽容的时候，即使在同一社会，不同的社会规范也可以和平并存，相得益彰，如中国的“儒释道”三神庙所显示的。所以，总体上，人类社会可以说是一个“多元演化稳定均衡”。

二、轴心时代的制度企业家

古今中外人类历史上出现过无数可以称为制度企业家的人，他们中的一小部分名垂千古，但绝大多数即使在他们生活的时代也鲜为人知。人们公认，从公元前6世纪中叶开始的500年左右的时间，是人类文明的“轴心时代”①，这期间出现了世界史上一些最伟大的思想家，他们奠定了人类文明的基石，他们的思想成为后世思想的核心和支柱，至今仍然在影响着我们的行为方式和生活方式，因此可以称为最伟大的制度企业家。② 这些杰出人物包括：

中国：创立和发展了儒学的孔子（前551—前479）、孟子（前372—前289）、荀子（前313—前238），道家的老子（约前300年）、庄子（前368—前286），墨家的墨子（前468—前376）；

印度：创立耆那教的大雄（约前559年），创立佛教的释迦牟尼（约前560年）；

西南亚：创立犹太教的犹太圣贤（约前700—500年），创立琐罗亚斯德教的琐罗亚斯德（约前600年），创立基督教的耶稣（约公元30年）③；

古希腊：巴门尼德（前515年—前5世纪中叶以后）、苏格拉底（前469—前399）、柏拉图（前427—前347）、亚里士多德（前384—前322）等。

1. 为天下立道

为什么有这样一个轴心时代？为什么有如此多的圣贤集中出现在这个时代？也许，最简单的答案是，这是一个需要杰出制度企业家的时代，是一个需要为人类文明制定新的游戏规则的时代。

公元前第一个千年的前500年期间，无论西方（主要是西南亚）还是东方，人类正从低端社会（low-end society）转向高端社会（high-end society）。④ 在低端社会，政教合一，人神一体，统治者就是超自然的神的代表，是“天之子”，他们号称与神有“热线联系”，用自己的道德秩序管理百姓，“巫术”是他们管理社会的基本方式，他们靠地方贵族（通常是他们的族人）提供军队作战，与后者分享战利品，而不是支付军费，因此，他们并不需要大的税收。在高端社会，统治者已由“天之子”变成“首席执行官”，他们不再假装与神有热线联系，妖术退出舞台，他们需要收入养活军

① 轴心时代（Axial Age）是德国哲学家卡尔·雅斯贝斯（Karl Jaspers）在二战结束时提出的，参阅Morris（2010），第254—255页。

② 套用姚中秋的概念，他们是“立法企业家”。

③ 耶稣被认为是轴心时代最后一位伟大思想家。另一方面，大乘佛教和基督教也被认为是第二波轴心宗教。参阅：Morris（2010），第324页。

④ 我采用了Morris（2010）的概念。

队,需要职业化的官僚队伍,因此需要大量的税收才能维持运行。伴随从低端社会到高端社会的转变,无论东方还是西方,都是连绵不断的征服战争,统治者互相厮杀,社会秩序大乱,到处“礼崩乐坏”、“天下无道”,如果不能建立新的社会秩序,人类的苦难将日益深重。这时候,从爱琴海沿岸到黄河流域,一批杰出的思想家呼之欲出,这些人无论从社会地位看还是从地理位置看,基本上都来自边缘(个别除外),但他们认为人类应该自己掌握自己的命运,不需要神式的国王(godlike king)超度这个被玷污的世界,拯救人类只能靠我们自己,而不是腐败又残暴的统治者。他们想搞清楚这世界究竟是如何运行的,希望能为社会制定新的游戏规则,把人类从苦难中解救出来。

中国春秋战国期间诸子百家的创始人都是从传统社会中游离出来、取得自由身份的下等贵族——“士”。这些士人在政教合一(“官师治教合”)的时代,由于受职位所限,只能考虑具体的问题(“器”),没有超于职位以外论“道”的意识。但在政教分离(“官师治教分”)之后,他们开始有了寻找超越世界的“道”意识和责任感。① 诸子百家观点虽不相同,但他们的共同之处是都想为天下立“道”,找到人们正确的行为规范,使社会从“天下无道”走向“天下有道”。他们之间的不同只在于不同学派对“道”的理解有异。当然,像商界企业家一样,为了兜售自己的东西,每个人都采取差异化战略(differentiation),强调自己的思想与其他人不同。

其实,不仅在中国,无论是印度、西南亚,还是希腊半岛,当时伟大的思想家面临的问题是类似的,都在寻找救世之“道”,都在试图变“天下无道”为“天下有道”。比如说,正是忧心于当时雅典腐败的政治和不存在任何明确的生活准则,苏格拉底才试图用一问一答的对话方式发现绝对真理、绝对善或绝对美的观念,为个人行为提供永久的指导。柏拉图的目标是要实行一个既能维持贵族特权、又能为贫苦阶级接受的“和谐社会”,他为此提出了由四个等级组成的“理想国”。亚里士多德作为一个百科全书式的学者,试图寻找自然界和人类生活各个方面的秩序。

轴心时代不同的圣贤给出了不同的“道”,但就指导人类生活的基本准则而言,他们的道有许多共同之处。过去我们习惯于谈论东西方古典思想的差异,这种差异确实存在,但现在看来,这种差异被大大夸大了。事实上,中国诸子百家之间的差异可能并不小于东西方之间的差异。比如说,儒家理想国与道家理想国之间的差异绝不比儒家理想化与柏拉图理想国之间的差异小;古希腊诡辩家与中国道家的共同之处远大于儒家与道家的共同之处;墨子与耶稣之间的差异未必比墨子与孟子之间的差异大。或许,不同学派之间的最大差异是有没有上帝和天国。还有一种流行的观点是,西方古典思想家拥护民主,而中国古典思想家拥护专制。事实上,古希腊对轴心时代思想真正的贡献不是来自对民主的赞扬,而是来自对民主制度的批评,苏格拉底、柏拉图和亚里士多德三位贤圣都是民主制度的坚决反对者。②

2. 人类共同的行为准则

那么,轴心时代杰出的制度企业家给出的人类行为应遵守的共同价值规范有哪些呢? 我总结了以下五点:

(1)以人为本。轴心时代的绝大部分思想家都认为,人是所有生物中最高贵的,人类是万物之主,只有人是理性动物,社会秩序的目的就是人的幸福。亚里士多德为所有生灵设立了等级,人在拥有“机械性生长”以及感觉能力的同时,还有理性,因此人类的灵魂比动物和植物都优越。孔子的学术完全以人为中心,“仁者,人也”(《中庸》),“人,天地之性(生)最贵者也”(《说文》)。荀子指出:“人有气,有生,有知,亦有义,故最为天下贵也。”墨家更是以人为本,主张兼爱,人人天生平等。耶稣认为,上帝按照自己的愿望创造了人,对人情有独钟,赋予人理性;上帝的爱包容全人类,而非个别的小团体。佛教讲爱适用于一切生灵,但出于轮回转世的目的,也把人列为最高级的生物。

既然人是万物之主,一切典章制度和行为规范就都必须以增进人类的幸福为出发点,而不能以维护一部分人的利益为出发点,更不能为了一部分人而牺牲另一部分人的利益。这应该是“道”的标准,也是判断善恶的标准。儒家讲“正

① 余英时:《中国文化通释》,第 11 页。西周封建制时代是政教合一,姚中秋《封建》第七章对“天、神、人”三者的关系有详细讨论。

② 参阅 Morris(2010),第 260 页。

德、利用、厚生”,就是以人民的幸福为目标行德治。法家最大的问题是把“富国强兵”作为目标,所以他们设计的游戏规则经常是反人性的。

但人可以是一个集体概念,也可以是个体概念。美国学者斯达克认为,在所有轴心时代的思想中,或许只有基督教强调了个体主义和自由,而其他思想家多强调集体主义(Stark,2005)。希腊哲学家那里没有我们今天讲的“个体”的概念,柏拉图撰写《理想国》的时候,把重心放在城邦,而不是公民个人,他认为城邦作为整体的幸福远比个人的幸福重要。但基督教从一开始就教导人们,罪过是个人的事情,而不是集体固有的性质;人类有能力和责任决定自己的行为,每个人都有自由意志,有机会选择,因此都必须对自己的行为负责;善恶是我们自己的选择,上帝只是一位奖“善”惩“恶”的法官。当然,斯达克的说法只是一家之言,以牟宗三先生的说法,以“理性之内容表现”而言,儒家也是主张个体主义的,尊重个体生命是“仁”的基本精神,所谓“民之所好好之,民之所恶恶之”,只是儒家的个体主义没有“理性之外延表现”(即没有自由、平等、人权、权利这些形式概念)。① 或许我们可以补充说,道家也是强调个体主义和自由的,所谓“我无为,而民自化;我好静,而民自正;我无事,而民自富;我无欲,而民自朴”(《道德经》第五十七章)。

(2)推己及人。社会是由人组成的,每个人都有自己的偏好和利益,这是人与人之间发生冲突的根源。那么,在人与人交往中应该遵守什么样的基本规则呢?孔子认为,人际关系的最高原理是“仁”,仁的含义就是人们相互把对方当成与自己相同的人对待。由此衍生出两个原则:忠和恕。“己所不欲,勿施于人”是“恕”,“己欲立而立人,己欲达而达人”是“忠”。

孔子提出的“己所不欲,勿施于人”的“恕道”,现在被称为“黄金法则”(golden rule 或 golden law)。② 孔子提出这个处理人与人之间关系的基本法则确实非常伟大,但这一法则在轴心时代许多其他伟大的思想家中也是一个基本法则,有些可能更早,可以说是轴心时代伟大思想家的共识,几乎没有哪一种文化或宗教不包含这样的规则。比如希腊哲学家皮特库斯(Pittacus,前640—前568)就曾说过:“Do not to your neighbor what you would take ill from him.”(不要对你的邻居做你不喜欢他对你做的事情);几乎生活在同时代的希腊哲学家泰利斯(Thales,前624—前546)说过:“Avoid doing what you would blame others for doing.”(不要做你抱怨别人做的事情);佛法里类似的话也很多,如要像对待自己一样对待他人(treat others as you treat yourself);如果你不想被别人伤害,你也不要伤害别人(Hurt not others in ways that you yourself would find hurtful);耶稣也说过许多类似的话,如“Do unto others as you would have them do unto you”(你不喜欢别人对你做的事情,你也不要对别人做);如此等等,举不胜举。③ 这些格言都可以翻译成“己所不欲,勿施于人”。事实上,基督教认为这一“黄金法则”来自耶稣。如果我们不是拘泥于文字,《墨子》和《道德经》的许多话都有类似的意思。

“黄金法则”意味着人与人之间是平等的,只有平等的人才会站在别人的角度考虑问题,将心比心,推己及人。这种平等是道德上的平等,人格上的平等。基督教主张上帝面前人人平等,人间虽有不平等,但上帝眼里,所有人都是平等的;墨家认为人人生而平等,机会应该均等;儒教虽然强调等级,但这种等级是建立在天生平等基础上的职业之分和职位安排,因为“人人皆可为尧舜”。如果一个人认为自己天生比别人高人一等,怎么可能站在别人的角度考虑问题呢?怎么可能会像希望别人对待自己一样对待别人呢?所以法家不大可能提出这样的法则,柏拉图也不可能推出这样的法则。

“黄金法则”核心是每个人都应该尊重别人的偏好和权利,这种尊重是对等的、相互的,这与现在讲的自由原则和产权规则是一致的。尊重别人的偏好就是尊重别人的自由。既然你不喜欢别人剥夺你的自由,你也就不应该剥夺别人的自由;既然你不喜欢别人随意干预你的生活,你也就不要随意干预别人的生活;既然别人拿走你的财产你会不高兴,你也就不应该随便拿走别人的财产。

有人认为“己所不欲,勿施于人”还不够,应

① 参阅牟宗三:《政道与治道》第七章。

② 这一概念是 1670 年代出现的。参阅:Antony Flew, ed. (1979). “golden rule”. A Dictionary of Philosophy. London: Pan Books in association with The MacMillan Press. p. 134.

③ 参阅维基词典(Wikipedia)Golden rule 词条。

该再加上“已所欲,也不施于人”才对。这听起来有道理,但实则不然,完全是多此一举。问题的关键是混淆了物(或具体的行为)与权利。如果把所“欲”理解为对“物”的偏好或具体的行为,那么,“已所不欲,勿施于人”就变成“我不喜欢汽车,我就不应该要求他人喜欢汽车”,自然就应该加上“即使我喜欢汽车,也不能要求别人也喜欢汽车”。但如果把“所欲”理解为对自由和权利的偏好,就不存在这个问题。既然我不喜欢别人强加于我自己不喜欢的东西(“已所不欲”),我当然就不应该强加于别人他自己不喜欢的东西(“勿施于人”),因此在任何情况下,我都应该尊重别人的自由和权利,但我仍然可以给予别人他喜欢的东西。我喜欢汽车,但别人不喜欢,我强迫他喜欢,这本身就违反了“已所不欲,勿施于人”的规则。但即使我不喜欢汽车,但别人喜欢汽车,我送他一辆汽车有什么不对呢? (但如果他不喜欢我送而喜欢自己买,我就不应该送。)

(3)互助相爱。推己及人作为处理人与人之间关系的基本准则,不仅要求人与人之间要“互敬”,也意味着人与人之间要“互爱”。每个生活在社会中的人都需要别人的帮助,都渴望得到别人的爱,相互仇恨导致冲突,谁都不可能活得幸福。你想别人怎么对待你,你就应该怎么对待别人。你想得到别人的帮助,你就应该帮助别人。你希望得到别人的爱,你也就应该爱别人。你想自己生活得幸福,你就得让别人也生活得幸福。因此,互助相爱就成为轴心时代许多思想家的共同主张,他们希望用“爱”拯救世界。儒家思想的核心是“仁”,孔子将“仁”定义为“爱人”,“已欲立而立人,己欲达而达人”。儒家的爱虽有等差,越亲近,爱得越深,越疏远,爱得越浅,但仍然是普遍的,所谓“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(孟子)。即使不同等级之间,爱也应该是相互的,而不是单向的,所谓“君君臣臣父父子子”之间的义务是相互的,《礼记·礼运篇》中说:“父慈、子孝,兄良、弟弟,夫义、妇听,长惠、幼顺,君仁、臣忠,十者谓之人义。”墨子主张“兼爱”,所有人一视同仁,“视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身”。老子告诫我们“既以为人己愈有,既以与人己愈多。天之道,利而不害;人之道,为而不争”(《道德经》第八十一章)。佛陀要我们大慈大悲,因为爱他人会使一个人更接近快乐;不仅爱自己的朋友和普通人,也要爱自己的敌人;不仅爱人类,也爱所有生灵。耶稣的信徒以耶稣之口说出类似先前佛陀和墨子同样的信条:“爱你的仇人,为那逼迫你们的人祈祷。”(《马太福音》第 5 章第 25 节);“爱是恒久忍耐,又有恩赐;爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不作害羞的事,不求自己的益处,不轻易发怒,不计算人的恶,不喜欢不义,只喜欢真理,凡事包容,凡事相信,凡事盼望,凡事忍耐”(《歌林多前书》第 13 章)。庄子虽讲“相濡以沫,不如相忘于江湖”,但仍然肯定“相濡以沫”是可贵的,只是认为自由和自立比依赖别人更重要。

我曾讲过,从古到今,人类追求幸福的方式只有两种逻辑:强盗的逻辑和市场的逻辑。① 强盗的逻辑是通过让别人不幸福而使自己幸福,市场的逻辑是通过让别人幸福而获得自己的幸福。轴心时代盛行的是强盗逻辑,所谓“国相攻,家相篡,人相贼”,“强执弱,众劫寡,富侮贫,贵傲贱,诈欺愚”(墨子语)。当时的思想家试图用“互助相爱”来驱逐当时盛行的强盗逻辑,变“天下无道”为“天下有道”,恢复社会和谐。“互助相爱”实际上是一种市场的逻辑,因为它不是否认利己,而是主张利己先利人,只有让别人幸福才能达到自己的幸福。比如说,墨子讲得很明白,有人反对“兼爱”,是因为“不识其利”;其实,爱别人对自己是有利的:“爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之;恶人者,人必从而恶之;害人者,人必从而害之。”②

但由于当时生产力落后,技术进步缓慢,财富的主要形态是有限的土地,除了像司马迁等极少数人外,绝大部分思想家(包括柏拉图和亚里士多德)看不到市场竞争可以带来双赢的结果,不理解“看不见的手”的魅力。③ 因此,他们不是把

① 参阅张维迎:《市场的逻辑》,2012 年版。

② 参阅易中天:《我山之石》,第 63 页。

③ 应该说,儒家是承认市场作用的,孔子特别喜爱的弟子子贡就是中国历史上有名的大企业家,司马迁写《货殖列传》以陶朱、子贡开端,《论语》中孔子与子贡的对话完全用当时市场的语言作为“论道”的媒介。孟子承认市场分工,提出“通工易事”说(《孟子·滕文公上》)。明代理学家王阳明在给商人方麟写的“墓表”中说“四民异业而同道”。参阅余英时:《近代中国儒教伦理与商人精神》(见《中国文化史通释》)。

增加生产满足需要而是把节制欲望作为人们追求幸福的主要方式,主张"清心寡欲"、"无欲无求",认为只有利人之"心"才可以有利人之"行",世界才可以没有罪恶,人类才可以幸福。在这一点上,无论孔子、墨子、老子,还是释迦牟尼、耶稣,意见都是一致的。但两千多年后的今天,我们应该认识到,市场制度是实现"互助相爱"最有效的方式(当然不是唯一方式),只要人们奉行"己所不欲,勿施于人"的原则,利己之"心"完全可以变成利人之"行",相争可以不相害。

(4)诚实守信。在社会博弈中,一个人选择什么行为,很大程度上依赖于对他人行为的预期,对他人行为的预期既与其"言"有关,也与其"行"有关,言是传递信息、许诺怎么做,行是实际怎么做,所以孔子讲"听其言,观其行"。言行一致是人类互助合作的基础,只有言行一致,人们才有稳定的预期,才有基于长远利益的行为,社会才能和谐。言行不一会搅乱人们的预期,使行为难以协调,必然导致社会冲突。言行一致就是说话算数,诚实守信。

轴心时代的大部分思想家都把诚实守信作为人们应该遵守的基本准则。儒家学说把"仁、义、礼、智、信"作为"立人"五德。《周易·文言传》讲"修辞立其诚",就是要说真话。孔子讲"人而无信,不知其可也。大车无□,小车无□,其何以行之哉?"(《论语·为政》)。孟子讲"诚者天之道也,思诚者人之道也。至诚而不动者,未之有也;不诚,未有能动者也"(《孟子·离娄上》)。墨子说"志不强者智不达,言不信者行不果"(《墨子·修身》)。老子曰"信言不美,美言不信"。庄子说"不精不诚,不能动人。"(《庄子·渔父》)佛教五戒"不杀生,不偷盗,不邪淫,不妄语,不饮酒",其中"不妄语"与儒家的"信"相通,就是不欺骗他人,凡不如心想而说,皆是妄语。犹太圣贤告诫人们"说谎言的嘴,为耶和华所憎恶;行事诚实的,为他所喜悦"(《圣经旧约·箴言:第12章22》)。摩西十诫的第九诫是"不可作假见证陷害人"(《圣经出埃及记:20章2—17节》)。"人在最小的事上忠心,在大事上也忠心;在最小的事上不义,在大事上也不义"(《路加福音》16:10)。苏格拉底建议人应该过一种诚实的生活,荣誉要比财富和其他表面的东西重要。他认为,人有责任追求人格的完美,举止光明磊落,并为建设一个公正的社会而努力工作。

或许应该指出的是,基督教讲的诚信与我们一般的诚信有所不同,耶稣强调的是对上帝的诚信。只要每个人对上帝是诚信的,人与人之间就是诚信的。也就是说,人与人之间的诚信是通过上帝这个中介保证的,也惟其如此,诚信方可实现。对一个信教的人来说,这样的诚信要求更有力,因为一个人对他人隐瞒事实真相、说谎,不一定被对方察觉,但上帝无所不知,人的一言一行上帝看得清清楚楚,任何欺骗行为都会被上帝识破。所以,真正的基督徒在任何情况下都应该是诚实的(除非说谎是为了对他人的爱,如保护他人的生命)。

诚实守信不仅是做人的规则,也是执政者必须遵守的基本规则。《论语》中,子贡问孔子怎样治理政事,孔子说:"备足粮食,充实军备,政府得到老百姓的信任。"子贡又问:"如果迫不得已要去掉一项,在这 三项之中去掉哪一项呢?"孔子说:"去掉军备。"子贡再问:"如果迫不得已还要去掉一项,在这两项之中又去掉哪一项呢?"孔子回答说:"去掉粮食。因为,自古以来谁也免不了一死,没有粮食不过是饿死罢了,但一个国家不能得到老百姓的信任就要垮掉。"① 这一点法家也是高度重视的,商鞅辕门立木的目的就是要在百姓心目中建立一个说话算数的形象,韩非子也讲"小信诚则大信立"。

"诚实守信"的行为准则实际就是博弈论讲的重复博弈的声誉机制。不同之处在于,轴心时代的思想家把它作为行为准则,现代博弈论则严格证明,它是个人的长远利益所在。一个人只有言而有信,才能得到他人的信任;只有人们重视信誉,才能走出"囚徒困境",实现合作共赢的结果。

(5)奖善惩恶。轴心时代的思想家虽然认为只有互助相爱、诚实守信,人类才能从相互仇恨的罪恶中解脱出来,世界才有救,但他们也明白,让人们做到互助相爱和诚实守信是不容易的。他们提出的教义(或理论)是"规范性的"(normative),是说人们应该那样做,而不是"实证性的"(positive),人们实际上一定会那样做。他们不可能不明白,人是有自己的利益的,甚至是自私的,

①摇"子贡问政。子曰:'足食,足兵,民信之矣。'子贡曰:'必不得已而去,于斯三者何先?'曰:'去兵。'子贡曰:'必不得已而去。于斯二者何先?'曰:'去食。自古皆有死,民无信不立。'"

人们常常是从自身利益出发选择做什么或不做什么,正因为如此,天下才变得无道。所谓善恶之争不过是语义上的误解(misunderstanding),人性无所谓善恶。孟子讲"人性善"是说人性可以"向善",如果环境对的话;是告诫那些作恶的人"你不是人"。如果人本性是善的,怎么可能有那么多恶呢?怎么还需要他来教导呢?荀子讲"人性恶"是说可以"化性起伪",走向善。① 如果人本性是恶的,你改造又有什么用呢?本性怎么能改造呢?因此,无论孟子还是荀子,"善"不过是给社会成员定的一个行为标准。正因为人性无所谓善恶,轴心时代的许多思想家才相信人"心"是可以改造的,才提出了他们各自的主张。但改造人心不是仅靠说教就能完成的,所以他们都提出了改变人的心和行的激励机制。

轴心时代的思想家提出的激励机制基本是相同的,就是"奖善惩恶"。儒家讲"赏贤使能",讲"无德不贵,无能不官,无功不赏"(荀子),区别"君子"与"小人",就是希望通过功名利禄的诱惑使人们做君子不做小人。事实上,儒家之所以强调等级,一个重要的原因是把等级作为"奖善惩恶"的激励机制(详细讨论见下一节)。墨子讲"兼爱",但他设计的激励机制几乎与今天人们主张的激励机制没有什么区别,被易中天先生概括为"自食其力,按劳分配,各尽所能,机会均等。"②墨子主张"得善人而赏之,得暴人而罚之","有能则举之,无能则下之",坚决反对不劳而获("无故富贵")。在古典中国思想家中,老子等道家学派的人物似乎是反对"奖善惩恶"的,所谓"不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。"(《道德经》第三章)但他其实是反对统治者的任意奖惩和过度奖惩,反对奖惩手段控制在统治者手里,而不是反对无为而治下的自然奖罚。

佛陀大慈大悲,主张宽容,善待恶人,但通过灵魂的"轮回转世"设计了一个更厉害的"奖善惩恶"机制。按照佛教教义,善有善报恶有恶报,每个连续的生命都按照其前世行为的道德程度被赋予"高等"或"低等"的身体,只有最积德行善者才能进入"涅槃"境地。相信这一教义的人自然只敢作善不敢作恶了。耶稣与佛陀类似,他说要"爱你们的仇人",不主张"以牙还牙、以眼还眼",但他用"天堂"和"地狱"作为奖惩手段,让公正的上帝行使最终惩罚之权。

上帝和天国的奖惩比尘世的奖惩更有力、更有效。"天网恢恢,疏而不漏。"一个人可以背着别人干坏事,但没有办法背着上帝干坏事。进一步,因为上帝与人签订的是长期契约,是算总账的契约,任何人如果想得到上帝承诺的最终回报(如来世的不朽),就必须时时刻刻保持一颗善良之心,行善良之举,不违反上帝的意志。所以,如果一个人真正相信上帝的存在,对他的人间监督的必要性就大大降低了。当然上帝知道,人是不可能不犯错误的,因为人间总是充满诱惑。上帝宽容又仁慈,会原谅人的一些错误,给人予悔过自新的机会,但前提是人能真正认识到自己的错误,向上帝忏悔,并用善行来赎罪。所以,在大部分宗教中,忏悔就成为人请求上帝(或上帝的代表)原谅的基本规则,就像生活中我们做错事时向对方道歉然后得到谅解一样。

对大部分轴心时代的思想家来说,"奖善惩恶"是正义和公平的重要组成部分,如果行善之人和作恶之徒得到的报答是一样的,这样的社会显然是不公正的,是无"道"的。所以,人人应该有是非之心,不应该把个人好恶作为判断善恶的标准。

如果我们套用博弈理论,以上五点基本思想可以概括为:人类有权追求自己的幸福,但如果个人只考虑自己的短期利益,会导致"囚徒困境"(互相伤害);为了解决这个问题,就需要人们遵守一些基本的行为规范(克制自己的私欲、推己及人、互助相爱、诚实守信);为了使这些行为规范得到有效执行,不仅需要人们有善心,也需要"奖善惩恶"的激励机制;当人们认识自己的长远利益,"奖善惩恶"机制得到公正执行,人与人之间相偶不相残、相亲不相害,人类就可以走出囚徒困境,享受和谐而幸福的生活。

3. 成功者的轨迹

轴心时代的思想家都以变"天下无道"为"天下有道"为己任,但作为制度企业家,他们中有的成功了,有的不很成功,有的则彻底失败了。成功者之所以成功,首先是因为他们提出的游戏规则构成人类社会的演化稳定战略,随着时间的推移,

---

① 参阅易中天:《我山之石》第 17 章。

② 参阅易中天:《我山之石》第 5 章。

追随者越来越多,最后成为社会的行为规范,成为我们称之为“文化”的东西。如果他们所提出的游戏规则不构成演化稳定,那一定会在演化中被淘汰。但失败者之所以失败,原因可能比较复杂,可能是他们提出的游戏规则不是演化稳定战略(墨家或许属于此类),也可能是由于偶然的历史原因,这些游戏规则没有机会变成现实的游戏规则,如同英国人选择了开车靠左行而不是靠右行一样。当然,如我们已经指出的,有些思想家看起来没有成功,但他们的思想已溶入成功者的名下,仍然在影响着我们的生活。

站在两千年之后的今天来看,轴心时代最成功的制度企业家当属柏拉图、亚里士多德、犹太圣贤、孔子、老子、释迦牟尼、耶稣等这样一些圣贤。柏拉图在西方世界的影响力是如此之大以至于有学者评论说,一切后世的思想都是一系列为柏拉图思想所作的脚注。① 亚里士多德被中世纪的基督教学者称为“知识之父”,他提出的科学研究的游戏规则统治西方学术界两千年,他有关政治和道德方面的理论,至今仍在使用。释迦牟尼创立的佛教、耶稣创立的基督教与公元7世纪穆罕默德创立的伊斯兰教(后二者都是源于希伯来圣经)并称为世界三大宗教。孔子创立的儒家学派虽然不被当作宗教,但一直主导着东亚社会的文化。老子创立的道教虽然只在西汉初期充当“国教”,但它至今仍在中国社会有重要影响。

但成功总是来之不易。历史告诉我们,轴心时代的制度企业家创立的社会行为规范,从创始者提出到变成社会的主导文化,通常要经历数百年艰难曲折的斗争。这些行为规范在最初提出的时候经常被当做反社会的力量,创始人及其追随者会受到社会和当权者的残酷迫害,只有在追随者的人数达到一定的临界值之后,才被容忍,甚至摇身一变被统治者确定为“国教”。以基督教为例,从公元30年耶稣在十字架上受难到公元392年罗马皇帝迪奥多西宣称基督教为罗马帝国“国教”,经历了360多年,与从孔子去世到汉武帝确定“独尊儒术”所经历的时间长短差不多。这期间,除了要面对其他宗教仪式、哲学信仰的竞争之外,基督教还要与反基督教势力做斗争,而罗马帝国就是基督教最大的反对势力。基督教徒拒绝膜拜帝王被认为不利于政治稳定,罗马当局给基督教冠上“道德淫荡”(乱伦)的教派称号,试图以惩处甚至逐个迫害的方式铲除基督教。其中最著名的迫害包括:公元64年尼禄皇帝在罗马点燃一场具有毁灭性的大火,指责是基督徒纵火。在这次迫害中,圣彼得和圣保罗两位门徒也因被困在罗马城中而丧生。公元250年,德西乌斯(Decius)皇帝在整个罗马帝国发起了对基督徒第一次有组织的迫害。公元257年,维勒里安(Valerian)皇帝再次迫害基督徒,并于258年处死了教皇西斯特二世。从公元303年一直到公元311年,戴里克皇帝以前所未有的热情对基督徒实施全罗马帝国境内最为惨重、持续时间最长的一次迫害。他出台的法令剥夺了基督徒所有的荣誉和社会地位,并规定对他们施以酷刑和残害,无论对错,他们都没有权利为自己申诉。法令还剥夺了基督徒的自由,不允许他们进行自我防卫。这也是罗马帝国历史上对基督徒的最后一次迫害。公元313年,君士坦丁大帝分布了《米兰法令》,基督教获得受尊重的地位。他还将大量财富转移给教会,对教堂实行免税政策,承认教会的等级制度。公元337年,君士坦丁大帝在病床上接受了基督教洗礼。公元360年,尤里安皇帝曾试图恢复异教但却失败。公元392年,在狄奥多西大帝统治下,基督教正式成为罗马帝国的国教。②

佛教在中国的传播也经历了类似的过程。佛教在两汉之间传入中国,到南北朝才得到大发展。到公元400年的时候,全国大约有100万左右的佛教信徒。在北方,佛教徒主要集中在大城市,使得他们在皇权的压力面前居于非常脆弱的地位。当时北方最强的北魏政权建立了专门的政府部门监管佛教徒,北魏世祖太武帝和北周武帝时都发生过禁佛和迫害佛教徒事件。在南朝中国,佛教徒分散于长江流域,而不是集中于首都建康(今南京),使得他们可以借助于当地大豪族的保护对抗统治者,有时迫使皇帝做出让步(如公元402年,和尚准许在皇帝面前不磕头)。到公元500年,佛教徒已达到1000万左右,无论北方还是南方,统治者都采取了类似君士坦丁大帝对基督徒的政策,给寺庙财产,减免寺庙的赋税。梁武帝萧衍(464年—549年)笃信佛教,自称“三宝奴”,四次舍身入寺,皆由国家出钱赎回。他建立了大批

① 参阅罗杰斯:《西方文明史:问题与源头》,第15—16页。

② 参阅罗杰斯:《西方文明史:问题与源头》第三章。

寺庙,亲自讲经说法,举行盛大斋会。隋朝两位皇帝都支持佛教,隋文帝统一南北朝后,即下诏在五岳胜地修建寺院各一座,并恢复了在北周禁佛时期所破坏的寺庙佛像。唐代是中国佛教臻于鼎盛时期。唐朝帝王虽然自称是道教教祖老子的后裔,尊崇道教,但实际上是采取道佛并行的政策。但是,到唐武宗(840 年—846 年在位)时期,由于社会、经济等各方面的原因,佛教被认为是对政权的威胁,发生了大规模的禁佛事件。武宗下令没收寺院土地财产,毁坏佛寺、佛像,淘汰沙门,勒令僧尼还俗。据《唐会要》记载,当时拆毁的寺院有 4600 余所,招提、兰若等佛教建筑 4 万余所,没收寺产,并强迫僧尼还俗达 260500 人。佛教受到极大的打击。① 到宋代之后,佛教在中国的地位才真正得到稳固,一直到 20 世纪中叶至 70 年代一次更大规模的禁佛、毁佛运动。

用演化博弈的语言来讲,轴心时代成功的制度企业家所提出的思想和社会规范最初是作为"变异"侵入社会,但在漫长的适者生存的过程中,不仅没有被消灭,而且随着时间的推移不断壮大,最后成为社会的主流,证明它们构成演化稳定战略。但我们必须把这里的"适者"(fitness)作新的解释。在生物博弈中,"适者"是指其基因具有更强的复制能力。在社会博弈中,"适者"是指长期来看支付最大的行为方式。现在,我们必须把"支付"理解为更一般的"幸福"。人的幸福程度不仅与物质享受有关,也受信仰的影响。比如说,对普通人来讲,长期不吃肉是痛苦的,但对真正的佛教徒而言,不吃肉才是幸福,强迫佛教徒吃肉会使他们痛苦不堪。许多基督徒和佛教徒(以及其他宗教信仰者)愿意为信仰而殉道,而不是苟且偷生,意味着对他们来说,与死亡相比,放弃信仰是更大的痛苦。② 孟子主张"杀身成仁"。共产党闹革命时许多人为信仰而死也是同样的道理。人们对自由的追求也如此,所以裴多菲写出了"生命诚可贵,爱情价更高,若为自由故,二者皆可抛"的名句。如此一来,在人类社会的竞争中,有信仰者比没有信仰者具有更强的生存能力。这就是为什么历史上政府对宗教的迫害不仅不能消灭它,反而使其更强大的原因。

从管理学上我们知道,当商界企业家引入一种新的产品时,刚开始市场规模很小,增加速度也不快,但当市场规模超过某个临界值之后,消费人数就迅速增长,一直到市场逐步趋于饱和,这被称为"S 型生命周期曲线"。成功的制度企业家所提出的理念和社会行为规范也有类似的 S 型曲线:初期追随者很少,然后逐步增加,当其信徒的人数超过某一临界值后,就迅速增加,直到这种理念和行为方式成为社会的主流文化。这与演化稳定均衡的收敛轨迹是一致的:一种行为方式的人越多,扩散越快。

图 1 是公元 50—350 年间基督教在罗马帝国和公元 100—550 年间佛教在中国的扩散过程的对数线性(log-linear)图,其中横坐标表示年份(以 50 年为单元),纵坐标表示信徒的人数。注意,信徒的人数以 10 的对数为单元,这样后一单元是前一单元的 10 倍,即从下到上信徒依次为 1、10、100、1000、10000……。

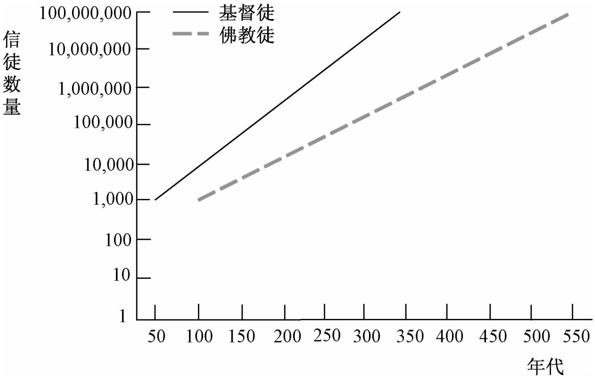

图 1摇罗马基督徒和中国佛教徒的增长情况

资料来源:Morris(2010),Why the West Rules for Now,第 327 页。

大致来讲,基督徒在罗马帝国的年平均增长率是 3.4%,每 20 年翻一番;佛教徒在中国的年平均增长率是 2.3%,每 30 年翻一番。这样的增长率看起来不起眼,但由于其复利效应,一开始人口中微不足道的信徒在三四百年后就成为人口的主体。公元 50 年时罗马帝国的基督徒大约有 1400 人左右(占总人口的 0.0023%),公元 200 年时大约是 21.8 万(占总人口的 0.36%),但到公元 350 年的时候,基督徒人数已有 3380 万左右

①摇参阅 Morris(2010),第 326—329 页;百度词典"中国佛教"。

②摇Stark 认为,殉道是一种理性选择。参阅 Stark(1996)第 8 章。

摇摇总人口的56.5%)。① 类似地,公元100年的时候,中国的佛教徒不过1000人左右,公元400年达到100万,但到公元500年时佛教徒已超过1000万,公元550年时超过3000万。

三、儒家社会规范

如同释迦牟尼和耶稣一样,孔子也是轴心时代最成功的制度企业家之一。最初的几百年,儒家也面临着与其他"诸子百家"的竞争,被统治者排斥,甚至经历了秦始皇"焚书坑儒"的迫害,但自汉武帝按照董仲舒的建议"罢黜百家、独尊儒术"之后,儒家文化就成为中国的主流文化,主导中国社会两千多年。儒家被中国人和东亚其他国家的人广泛地接受,并且在今天又被重新阐释,有些学者提出了儒家复兴的概念,可见其生命力之强。②

1. 作为社会规范和法律的混合体的礼

儒家文化构成一个社会治理的主导体系,是因为它为社会提供了一个规范模式(norm and formulae),在中国历史中体现为"礼法"制度。前面我们分析过,当社会规模扩大的时候,相对于社会规范,法律在社会治理中的作用将不断增强。但中国或许是一个例外,在很长的历史时间内中国一直是世界范围内最大的共同体,儒家文化一直是社会治理的主导力量,至少表面上如此。究其原因,在本质上,儒家制定的游戏规则是一种社会规范和法律的混合体。

儒家文化的核心是什么?学术界有不同的观点,比如研究孔子的学者可能会认为,"仁"是儒家文化的核心。但我们所说的儒家文化,是构成中国的社会治理机制的核心规范,是一个思想体系的制度化构造,因此其核心是"礼治","仁"是"礼治"的灵魂。儒家的思想塑造了中国的制度,即便是秦朝也不例外。最近的考古发现也侧面证明了儒家思想在秦朝的重要影响。对此,总结得最好的是陈寅恪先生,他说:"儒者在古代本为典章学术所寄托之专家。李斯受荀卿之学,佐成秦制。秦之法制实儒家一派学说之所附系。中庸之车同轨、书同文、行同伦(即太史公所谓:'至始皇乃能并冠带之伦'之伦),为儒家理想之制度,而于秦始皇之身得以实现之也。汉承秦业,其官制法律亦袭用前朝。遗传至晋以后,法律与礼经并称,儒家周官之学说悉采入法典。夫政治社会一切公私行动莫不与法典相关,而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响最深最巨者,是在制度法律公私生活之方面;而关于学说思想之方面,或转有不如佛道二教者。"③尽管存在着不同的思想和学说,儒家文化仍然是中华帝国、甚至是中华民族的制度内核。

这种制度有别于其他制度的核心是什么?或者说,儒家制度,核心的治理特点是什么?儒家所主张的社会秩序是每个人的生活方式和行为,符合其所在社会、社区、团体中的角色、身份和地位,是家国一体的行为规范的结合。不同的身份有不同的行为规范,即所谓的礼,儒家认为每个人只要遵守符合其身份、地位的行为规范,就可以维持理想的社会,国家可以长治久安。儒家主张德治,相信君子作为理想的人格,同时,人是可以教化的,教化对社会规范的服从起着核心的作用,进而就演化为人治。法家是从国富民强的角度出发制定法律,儒家则是从和谐一致的人际关系角度出发制定游戏规则,这是两者根本不同的地方。

儒家的种种思想,在两千年的中国法律发展中,不断地通过"春秋决狱"、"援礼入法"等方式将基于身份和伦理的道德规范直接变成法律,从而形成了独特的治理方式:社会规范和法律紧密结合,相互协调一致。儒家文化下的社会治理,是以宗法为基础的社会分权的社会规范来调整社会中的大多数行为,特别是"定分止争"的许多规范,都不采用民事赔偿方式而是采用刑事调整方式来加以调整。人们心目中的法律就是刑罚。大多数的纠纷不上升到官府,而是采用民间的宗法自治,长老政治等方式来解决。

当然,儒家思想中社会规范和法律是有主次的。几乎没有一个儒家知识分子会认为不需要刑罚(法律)④,但也没有一个儒家知识分子会认为法律是第一位的,德主刑辅的关系是不能被颠倒的。孔子坚信,"道之以政,齐之以刑,民免而无

① 参阅Stark(1996),第7页。

② 后世统治者和学者对孔子的儒家思想有很多刻意或无意的扭曲,本章我们讨论的是汉代之前的古典儒家思想。

③ 陈寅恪:《审查报告三》,见冯友兰:《中国哲学史》(下),北京:中华书局1961年版。

④ 陈登原先生甚至指出,先秦各家均强调法治,不过依据的原则不同而已。参见陈登原:《国史旧闻》,北京:中华书局2000年版,第289—291页。

耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政第二》)。朱熹认为,“号令既明,刑罚亦不可弛,苟不用刑罚,则号令徒挂墙壁尔,与其不遵以梗吾治,曷若惩其一以戒百?”因此,在儒家看来,法律是社会规范或者说道德的配合和手段。

2. 协调预期与定分止争

正如前文很多地方已经分析的那样,儒家文化下的中华帝国,是一个社会规范或者说道德为主导的治理机制,而孔子是一个伟大的“制度企业家”(norm entrepreneur)。但儒家规范的形成并非圣人的主观臆造,而是孔子等人根据当时的生活实际提炼出来的,是社会演进的结果,是经过长期的探索和试错(trial and error)形成的。这是儒家之所以有竞争力的重要原因。

和现代法律体系在社会中的作用一样,儒家制度的一个重要功能是协调预期和定分止争。

儒家的“礼”从何而来?在学术界有不同的看法,但有一点是共同的:礼是来源于原始的社会习俗。《礼记》中的解释是“礼之始,始诸饮食”(《礼记·礼运》)。陈登原先生的考证是非常精确的,他引证了《春秋说题辞》“黍者绪也,故其立字,禾入米为黍,为酒以扶老,为酒以序尊卑,禾为柔物,亦宜养老”,指出“以上谓等威之辨,尊卑之序,由于饮食荣辱”。① 而后,“缘人情而制礼,依人性而作仪”。因此,礼是起源于定分止争的,同时,“在社会分化程度的视角之中,所谓礼,是处于乡俗和法治之间的”。② 社会的发展是一个从“俗”、“礼”、“法”的渐进的制度演化过程。

从礼的起源可以看出,最初的礼和饮食先后顺序有关。用我们第三章中讲的例子,就是解决当两个人进门的时候,谁先走的问题,协调出一个纳什均衡。“尊老爱幼”就是这样一个礼。

因此,儒家“礼”的重要功能,就是协调预期的、定分止争。这一点荀子讲得很清楚:“人生而有欲,欲而不得则不能无求,求而无度量分界则不能不争,争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲。两者相持而长,是礼之所(以)起也”(《荀子·礼运》)。一个社会,大家都有欲望,就会出现冲突,协调冲突就需要一系列的规范。礼的核心是分,或者说是一个界限,用以消除争执而维持尊卑上下,“礼者已有近于刑法”。③

当这种协调预期的规则进一步演化的时候,就上升到治国之道,“道德仁义,非礼不成;教化正俗,非礼不备;争份辨讼,非礼不决;君臣上下,父子兄弟,非礼不定;尊学事师,非礼不亲;班朝治军,莅官行法,非礼不行,祝祷祭祀,共祭鬼神,非礼不成不庄”(《礼记·曲礼上》),“礼之于国也,犹衡之于轻重也;绳之于曲直也;规矩之于方圆也;以奉宗庙则敬,以入朝廷则贵贱有位,以处室家,则父子亲,兄弟和,以处乡里,则长幼有序。孔子曰,安上治民,莫善于礼。此之谓也”(《礼记·经解》)。将礼的地位上升到制度的最高地位,就是要社会中每个人都有规矩可循。

这种思想,在《论语》中已经表达非常清楚了。“齐景公问政于孔子。孔子对曰:君君,臣臣,父父,子子”(《论语·颜渊第十二》)。君主按照君主的规范,臣子按照臣子的规范,父亲按照父亲的规范,儿子按照儿子的规范来行事,就会各有各的样子,各得其所,各归其位。

长期以来,人们有一种误解,认为孔子讲“君君臣臣父父子子”,是主张人与人之间的不平等,特别是下级对上级的绝对服从。历代统治者也喜欢这样解释孔子的思想。其实,孔子强调的是不同地位的人之间的相互责任(reciprocity)。任何人不论出于什么地位,要想得到,就必须给予,都必须遵守相应的“道”。君有君之道,臣有臣之道;父有父之道,子有子之道。君仁与臣忠互为前提,父慈与子孝互为前提。只有每个人按照自己的角色所规定的方式行事,别人才会有一个稳定的预期,知道自己应该如何行为,社会才会和谐。君不仁,臣不忠,父不慈,子不孝,必然导致社会秩序的混乱。这与今天我们强调的老板与员工之间的关系准则是一样的,老板要善待员工,员工也要恪守职业道德,惟其如此,企业才能搞好。

在好多情况下,“礼”要成为协调预期和定分止争的规则,必须以“异”为前提。“异”就是我们在第十二章讨论产权规则的时候讲的,赋予不同的人不同的标签。比如说,不同身份的人有不同的衣着打扮,就有助于协调他们的行为。所以荀子讲:“故人之所以为人者……以其有辨也……

① 陈登原:《国史旧闻》,第一卷,北京:中华书局 2000 年版,第 29 页。

② 阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社 1996 年版,第 79 页。

③ 陈登原:《国史旧闻》,第一卷,第 152 页。

故人道莫大于辨，辨莫大于分，分莫大于礼。”这是礼必须形式化的重要原因。不同身份的人有不同的礼：贵有贵之礼，贱有贱之礼，尊有尊之礼，卑有卑之礼，长有长之礼，幼有幼之礼。

3．君子与激励机制

儒家制度也是一种激励机制，靠等级划分制度来完成社会的治理，其标准从根本上来说，就是“君子”。“君子”不是先天给予的身份，而是做人的标准，或者说是后天论功行赏的奖章，如同我们现在的“五一劳动奖章”一样。一个人具有仁爱之心，又能约束自己，道德高尚，就被视为君子，而相反的，损人利己者被视为小人。孔子心目中的君子，正是能克服囚徒困境中机会主义行为的人。

我们看一下孔子在《论语》中提到的“君子”形象，这个词在该书中一共出现了 106 次，其中大部分是孔子的话。其中很多讲到了君子的修养和学习，但更多的则是对君子的品德的“应然”期望：

首先，君子是遵守社会道德、等级、规范的人：“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”（《论语·里仁第四》）；“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《论语·公冶长第五》）；“君子博学于文，约之以礼”（《论语·雍也第六》）；“先进于礼乐，野人也；后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进”（《论语·先进第十一》）；“君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！”（《论语·卫灵公第十五》）；“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（《论语·季氏第十六》）。

其次，君子是一个利他主义者，或者说，是一个考虑长远，不注重眼前利益的人，是一个有耐心的人：“君子不器”（《论语·为政第二》）；“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁第四》）；“君子成人之美，不成人之恶。小人反是”（《论语·颜渊第十二》）；“君子疾没世而名不称焉”（《论语·卫灵公第十五》）；“君子谋道不谋食。耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公第十五》）；“君子义以为上”（《论语·阳货第十七》）。

第三，君子是一个谦让的人，是一个“不争”的人：“君子无所争，必也射乎！揖让而升，下而饮，其争也君子”（《论语·八佾第三》）；“君子矜而不争，群而不党”（《论语·卫灵公第十五》）。

第四，君子是一个合作的人：“君子和而不同，小人同而不和”（《论语·子路第十三》）。

从上面的几点可以看出来，按照孔子的定义，“君子”就是社会博弈中一个人应该遵循的行为标准。以这样的行为标准行事，人们就可以走出囚徒困境。到了孟子、荀子那里，更进一步，“君子”就是一个奖章，即通过社会等级制度的设计，让“君子”既有高的社会地位，又有好的物质待遇，激励人们做“君子”不做“小人”，实现社会的进步。用荀子的话说，就是这样的制度设计：“德必称位，位必称禄，禄必称用”（《荀子·富国》）；“无德不贵，无能不官，无功不赏……朝无幸位，民无幸生，尚贤使能而等位不移”（《荀子·王制》）；“论德而定次，量能而授官，皆使人载其事而各得其宜。上贤使之为三公，次贤使之为诸侯，下贤使之为大夫”（《荀子·君道》）。在后面的朝代中，“举贤良”的“九品中正制”，就是通过各地的官员推荐当地的“孝廉”(君子)来做官，这种制度即便在科举制度实行之后仍然大规模地存在。因此，儒家的激励机制设计就展现出非常巧妙的构思，通过教化培养君子来克服囚徒困境，通过社会选拔和社会分层来保证君子有好报。

我们可以用如图 2 的博弈总结儒家激励制度

	合作	不合作
合作	3，3	-1，4
不合作	4，-1	0，0

⇨

	先走	后走
先走	-1，-1	2，1
后走	1，2	-1，-1

图 2摇作为激励机制的等级制度

的基本思路。上图中左边的博弈是我们所熟悉的囚徒困境博弈，右边的博弈是一个协调博弈。由于协调博弈中的每个人的收益依走的先后有不同，先走的人比后走的人得到的报酬高 (类似等级制度)，因此，如果社会能够根据个人在囚徒困境博弈中的表现来确定协调博弈中的行走顺序，就得到了一个激励机制。

具体来说，我们把囚徒困境博弈中的“合作者”称为“君子”，“不合作者”称为“小人”；协调博弈中的“先走者”解释为“上级”，“后走者”解释为“下级”。设想社会博弈是一个两阶段博弈：第一阶段人们进行囚徒困境博弈，第二阶段人们进行协调博弈。假定社会实行这样的规则：根据第一阶段个人在博弈中的表现确定每个人在第二阶段的位置；特别地，第一阶段表现为君子的第二阶段成为上级，表现为小人的第二阶段充当下级。显然，给定这样的激励机制，每个人在第一阶段博弈中就有积极性选择合作，争当君子，社会就可以

走出囚徒困境。

这就是儒家主张用等级制度作为激励机制的道理所在。等级制度既是一个协调机制,又是一个激励机制。儒家强调等级制度常常被人们所误解,好像儒家是主张人与人是不平等的,其实,儒家认为“人人皆可为尧舜”,君子并不是天生的,而是通过自己的努力可以实现的。儒家的社会等级是奖善惩恶的激励制度。在今天的市场经济中,货币形态的报酬是最重要激励手段,但在古代社会,市场不发达,仅靠货币形态的奖惩是不够的,社会等级是最重要的奖惩手段。所以,奖励君子的最好办法是集“位、禄、名”一体,所谓“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿。”(《中庸》)“为仁者宜在高位。”(孟子)正因为如此,论功行赏和任人唯贤就成为儒家的一贯主张。①

用等级制度来解决囚徒困境,在企业理论上很早就被分析了。美国经济学家阿尔钦和德姆塞茨 1972 年发表的《生产、信息与经济组织》一文认为,解决团队中偷懒问题的办法是让其中的一个人变成监督者(monitor),监督其他的人,赋予其团队的产权。社会中的情况与之类似,社会中最常见的是搭便车行为,如果让其中的一部分位高于其他人,或者赋予其所有权,让他来领导社会,就可以解决搭便车问题。但对于地位高的人,如何约束呢? 除了所有权,就是声誉制度,即利用君子注重名声的特点来约束他。

报酬和奖励,不仅仅体现在君子能够获得好的名声,受人尊敬,还要通过一系列的制度来加以保障,特别是法律作为道德的补充,更要体现出来。因此,在古代中国,不同等级的人权利义务是不一致的。我们从历代的法律中可以看到,对住宅、衣服、器物、婚宴、丧葬、祭祀的仪式,甚至大门上用什么漆,都是不一样的,不能僭用。良民和贱民是不一样的,贱民包括奴隶、倡、优、皂隶。如果贱民打伤良民,加重处罚;如果良民打伤奴隶则从轻处罚;奴奸良人要加重,良人奸贱人处罚减轻。当君子被选拔成为官吏、贵族就更拥有了法律上的特权,犯罪不按照一般的司法程序逮捕、审判和判刑,“刑不上大夫,礼不下庶人”②,荀子明确地说,“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之”(《荀子·富国》)。汉代有先请制度,魏朝以后有“八议”制度,还可以照例减等、赎、官当。在清朝的时候,进士、举人、贡、监、生员犯笞、杖轻罪,可以照例纳赎。在程序法上,也不是对等的,官员可以不和平民在公堂上对质,可以用家人来出庭,《周礼》中就有命夫命妇不躬坐狱讼的规定。这些制度,既表现了法律从属于礼的治理方式,也反映了儒家对声誉机制和等级作为激励机制的重视。在当时的社会,如果所有人适用一样的惩罚,君子和小人同等受刑,等级制度的激励效应就会大大降低。

这和法家是根本不同的,商鞅主张“壹刑”,“圣人之为国也,壹赏,壹刑,壹教……所谓壹赏者,利禄官爵抟出于兵,无有异施也……所谓壹刑者,刑无等级,自卿相、将军以至大夫、庶人,有不从王令、犯国禁、乱上制者,罪死不赦……所谓壹教者,博闻、辩慧,信廉、礼乐、修行、群党、任誉、清浊,不可以富贵,不可以评刑,不可独立私议以陈其上”(《商君书·赏刑》),反对刑法和教化的不对等。韩非也主张,“法不阿贵,绳不挠曲。法之所加,智者弗能辞,勇者弗敢争。刑过不辟大臣,赏善不遗匹夫。故矫上之失,诘下之邪,治乱决缪,绌羡齐非,一民之轨,莫如法。厉官威名,退淫殆,止诈伪,莫如刑。刑重,则不敢以贵易贱;法审,则上尊而不侵。”(《韩非子·有度第六》)因此,尽管中国始终有“王子犯法与庶民同罪”的说法,有法家的统一刑罚的主张,但儒家制度下的社会治理,就其克服了囚徒困境、搭便车等社会问题而言,还是有它的相对优势。当然,这个制度基本上不容许有出现误差的空间,而且也没有提出如果出现误差,如何才能纠正的问题。但如果不考虑社会规范的有效作用,简单地把儒家批评为落后、保守,

---

① 《白虎通义》中说:“或称君子何? 道德之称也。君之为言群也;子者,丈夫之通称也。”《汉书·刑法志》说:“夫人宵天地之貌,怀五常之性,聪明精粹,有生之最灵者也。爪牙不足以供耆欲,趋走不足以避利害,无毛羽以御寒暑。必将役物以为养,任智而不恃力,此其所以为贵也。故不仁爱,则不能群;不能群,则不胜物;不胜物,则养不足。群而不足,争心将作,上圣卓然先行敬让、博爱之德者,众心说而从之。从之成群,是为君矣;归而往之,是为王矣。”君者,群也,君子就是具有卓越合群意识和能力的人,他们依靠道德、能力而成为领导者,发起组织,并承担管理工作,从而克服集体行动的困境。

② 《博弈与社会》第七章中,我把“刑不上大夫,礼不下庶人”解释为声誉机制对位高权重的人更有效,与这里的解释并不矛盾。

这显然是低估了儒家知识分子的创造力和认知力。

4. 儒家文化作为古代社会游戏规则的价值

儒家文化在传统社会中的先进性，在于避免了近现代法律体系的那种高成本，很好地用社会规范解决了庞大帝国的治理问题。它的效率表现在以下几个方面：

第一，社会分权的规则体系，法律仅仅是用来支持社会的权威体系和主导性社会规范的，而不是试图解决所有的问题。这表现在儒家制度对礼法关系的认识上，最精辟的论述当属在“援礼入法”中的名臣（中国古代的法学家）杜预，“法者，盖绳墨之断例，非穷理尽性之书也。故文约而例直，听省而禁简。例直易见，禁简难犯。易见则人知所避，难犯则几于刑厝。刑之本在于简直，故必审名分。审名分者，必忍小理”。① 这明确地解释了法律应当简明，配合礼治中的“名分”而忍“小理”的道理。

贾谊在其论述中，非常明确地分析了礼治而不是“法治”（是法家讲的“法治”，不是现代宪政意义上的法治）的优点：“凡人之智，能见已然，不能见将然。夫礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之所用易见，而礼之所为生难知也。若夫庆赏以劝善，刑罚以惩恶，先王执此之政，坚如金石，行此之令，信如四时，据此之公，无私如天地耳，岂顾不用哉？然而曰礼云礼云者，贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。孔子曰：‘听讼，吾犹人也，必也使毋讼乎！’为人主计者，莫如先审取舍；取舍之极定于内，而安危之萌应于外矣。安首非一日而安也，危者非一日而危也，皆以积渐然，不可不察也。人主之所积，在其取舍。以礼义治之者，积礼义；以刑罚治之者，积刑罚。刑罚积而民怨背，礼义积而民和亲。故世主欲民之善同，而所以使民善者或异。或道之以德教，或驱之以法令。道之以德教者，德教洽而民气乐；驱之以法令者，法令极而民风哀。哀乐之感，祸福之应也”。②

法律作为道德伦理、社会规范的辅助而不是主导，是中华帝国 2000 年来社会治理的主要特点。汉儒公孙弘早就提出赏罚应以礼义为标准。他在对策中对汉武帝说：“故法之所罚，义之所去也；和之所赏，礼之所取也。”东汉廷尉陈宠云：“礼之所去，刑之所取，失礼则入刑，相为表里者也。”明丘浚《大学衍义朴》云：“人必违于礼义，然后入于刑法。”③吕思勉先生在对中国古代制度的考察中也指出，“古语有云：出于礼者入于刑。由今思之，殊觉无所措手足。所以然者，一以古代社会拘束个人之力较强，一亦由古之礼皆原于惯习，为人人所知，转较后世之法律为易晓也。古者君子行礼不求变俗，亦以此。后世疆域日扩，各地方之风俗各有不同，而法律不可异施，个人之自由亦遗扩张，则出礼入刑之治不可施矣。此自今古异宜，无庸如守旧者之妄作概叹，亦不必如喜新者之诋訾古人也”。④

借助于分散在基层社会的君子和其教化，儒家建立了基层社会的自我治理机制，而将大多数的纠纷遏制在事前，这是儒家治理规则的基本出发点。它避免了法律实施中的高成本，而采用了“多数人监督”的方式。这种低成本的治理模式随着帝国疆域的扩大，而更具有适应性。

第二，治人而不是治规则，承认规则的多样性，给予社会自发形成的伦理等规则发挥作用的空间，避免了随着帝国疆域的扩大而带来的“规则体系的内部冲突”问题。由于中华帝国始终是疆域辽阔，而“十里不同风，百里不同俗”，在这个条件下，只有放弃规则的统一和刚性，而代之以社会等级的社会分权控制，才能有效地维持帝国的统一。法律仅仅是规定一些比较严重的犯罪，而对社会分级加以支持。

第三，社会规范的建立需要长时间的努力，而摧毁社会规范也需要长时间的努力。礼治在中国的根深蒂固，在很大程度上是基于这种治理模式决定的。而如果采用法律治理，其形成比较容易，而摧毁它也会相对容易。

在帝国瓦解之后，中国的法律不断地变化。从民国的资本主义法律体系，到共产主义的、社会主义的，有特色的中国社会主义，甚至目前的这种香港、澳门、台湾等等的，都可以看出法律维持的规则体系容易被破坏。而在中华帝国的历史中，蒙古人、满族人入主中原之后，都必须接受儒家文

① 《晋书·卷三四·列传四·杜预传》。

② 《汉书·卷四十八·贾谊传第十八》。

③ 转引自瞿同祖：《法律在中国社会中的作用——历史的考察》，《中外法学》1998 年第 4 期。

④ 吕思勉：《中国制度史》，第 644 页。

化,否则无法统治下去。难道不是说明中华帝国的 2000 年历史中,流淌的儒家文化的血液,塑造了帝国的坚实个性吗?

第四,礼法制度中的法律,注重的是法律的权威,而不是法律的具体规则。正是采用了"君子"政治制度,从而社会制度的主要职责是如何"遴选"君子,依赖于君子治国,也是一种精英政治。

儒家文化中更关注对官员的治理和约束,更注重如何让官员应当具备应有的权威,而不是具体考察官员做什么。这是一个非常的启示。当社会变成"层级制度"之后,对官员的约束而不是对民众的约束更为重要。这在明朝中可以看出来,"太祖治吏不治民"。法律作为第三方的执行机制,如果不注重权威的塑造,而只不过是事后纠纷的处理者,不注重"防患于未然"的事前效率,法律的实施也不可能有效地引导民众。

前面我们着重分析的是"礼法",而阎步克教授提出了"礼仪"的重要性。① 这和我们前文所分析伦理和教化的关系是互为印证的。教化是养成遵守社会规范的重要途径,应当告诉民众,什么是可以做的,什么是不可以做的。这是教化的重要内容。同时,礼仪也是通过外在的形式,来提醒人们遵守规范,邀请别人更好地监督自己。一个官员应当像一个官员的样子,人们看到一个穿官服的人,就可以预期他如何行为,否则就会构成"失仪"。而对参加博弈的人来说,服从一定的礼仪,服从一定的社会规范,也会向别人发送和传递信号:我是一个愿意合作的人。更为重要的,礼仪也是塑造权威的重要途径,一个行为符合更高等级规范的人,就会更有权威,而礼仪保证了这种权威可以得到显示,从而得到更大的服从。而法律则是配合这一套行为模式的。

5. 古典儒家的法治精神

理解法律和社会规范的激励原理和相互关系,以及各自的条件和边界,对理解我们今天的社会治理有重要的意义。中国需要建立宪政制度,需要走向法治社会,但宪政和法治的建设,既要借鉴和吸收西方文化和法律制度,又要"接地气",也就是与中国的传统文化和游戏规则衔接。

本文对儒家文化的分析,一个结论是古典儒家更注重规则实施的事前效率和公平,更注重"民心",更注重法律的权威。在我们看来,古典儒家文化更符合现代法治精神(rule of law),而法家的主张更符合依法治国(rule by law)。儒家接近一种自然法的精神,而不是法家的实证法。②

中国文明从一开始就形成了与西方自然法类似的思想。在《尚书·皋陶谟》中,史书记载的中国第一位最高司法官皋陶说:"天叙有典,敕我五典五敦哉。天秩有礼,自我五礼有庸哉。同寅协恭和衷哉! 天命有德,五服五章哉。天讨有罪,五刑五用哉。政事懋哉懋哉。天聪明,自我民聪明;天明畏,自我民明威。"皋陶断言,人世间各种规则,都有其超越的终极渊源,那就是至高无上的天。而民意在很大程度上就是天意。自然法的一个基本思想是,法律是天意、也即人民意志的体现,只有符合人民意志的法律才是正当的法律,应该得到遵守;否则法律就是"恶法",恶法非法,人民有权不遵守。儒家对统治阶级的要求是更高于统治阶级本身的一种"天意",实质上就是民心。任何统治阶级,要想具有真正的合法性就要真正按照老百姓的意志办事,为老百姓谋利益,否则,就没有合法性。孟子虽然讲"天与之",但实际他讲的"天"是"民"的神化,是民的"代言官",所谓"天视自我民视,天听自我民听"(《周书·泰誓》)。因此,君主的统治权形式上是"天与之",实际上是"民授之"。儒家绝不认为统治者有永远统治的天然权利。在儒家文化里面,如果一个皇帝长期不为民众谋福利,不勤政爱民,是可以废掉他的。孟子讲,如果君主不称职怎么办? 先是劝,劝三次不行就应该废了他,这时"废"就是合法的。就是说,一旦统治者失去了正当性,造反是正当的。③ 由于这个原因,后代统治者许多不喜欢孟子,朱元璋就是一个典型的例子。

问题是,现实中要确定什么情况下正当性已不存在,是一件不容易的事情,不同的人群可能有不同的判断,甚至南辕北辙。造反的成本也太大,想搭便车的人太多(又是一个囚徒困境),无法频繁使用。这使得即使实际上失去正当性基础的统治者,也可以靠武力和专制延续相当长时间的统治。

两千年来的儒家,一直在寻找一把对付君主

---

① 阎步克:《士大夫政治演生史稿》。

② 李约瑟或许是最早提出儒家自然法思想的学者。参阅《中国科学文明史》(1)。

③ 洛克在 1689 年出版的《政府论》中提出了类似的观点,对西方现代民主制度的形成产生了重要影响。

的“倚天剑”，但并不成功。董仲舒用“天”的行为来作为判断君主的合法性的标准，比如发生自然灾害，地震、洪水、瘟疫、饥荒，是上天对君主的警告，看你是不是有什么做的不检点的地方，自己反思反思。但一则自然灾害与统治者的德行并没有必然联系，这使得“天”的权威大大降低；二则仅靠统治者自己反思是很难的，就像一个医生没有办法给自己动手术一样，所以儒家根本没有办法阻止昏君和暴君的出现。儒家用的另一种办法是“说服”。儒家知识分子认为教导皇帝、“纳谏”是保证统治者为人民服务的最重要的手段，而唐太宗和魏徵的君臣关系，是儒家知识分子的理想模式。所以我们看到，历史上总有一些士大夫对统治者“冒死犯谏”。但统治者经常会“龙颜大怒”，把冒犯他们的大臣或贬谪或处死。儒家知识分子制约统治者还有一种方式是“清议”，像东林党人，流离于政权之外进行批评。其他的制约方式，乏善可陈。

历史发展到今天，我们已经清楚，儒家虽有“民本”的思想，但没有民主的制度架构。对付君主的“倚天剑”只能是宪政和民主，只有政府受到法律的约束，“权为民所赋”，才有可能使得政府真正做到“执政为民”。诚如当代新儒家的代表人物牟中三先生所言：“中国以前只有‘治权的民主’，而没有‘政权的民主’。从考进士、科甲取士等处，即可见治权是很民主的。但真正的民主是‘政权的民主’。唯有政权的民主，治权的民主才能真正保障得住。以往没有政权的民主，故而治权的民主亦无保障，只有靠‘圣君贤相’的出现。然而这种有赖于好皇帝、好宰相出现的情形是不可靠的。”①

但从我们前面的分析可以看出，古典儒家文化与法治和民主并不矛盾。从台湾地区和东亚其他国家的现代化转型看，儒家文化不仅能适应现代民主和法治宪政制度，而且可以成为中国社会制度转型的积极力量。用儒家文化否定民主和法治是错误的，用民主和法治否定儒家文化同样是错误的。现在不少人把过去半个多世纪形成的当代文化当做中国传统文化，是一个极大的误解。把当代人犯的错误归结到两千多年前的圣贤头上，不是出于无知，就是出于无耻。

我们必须认识到，宪政法治建设和民主化是一个漫长的过程，必须从老树上嫁接出来。中国传统社会有三大支柱：皇权制度、科举制度、儒家文化。但在上个世纪初短短的十几年时间，三大支柱全部倾倒：1905年废除了科举制度；辛亥革命把皇帝打倒了；1919年五四运动把“孔家店”砸了。由此带来的是连续几十年的社会混乱。中国现代化的许多问题，可能需要我们更进一步的思考，需要深入地理解中国固有的治理之道，尊重和运用中国人在过去几千年记载的智慧。变革的过程不能太急躁，欲速则不达。今天的中国人既没有现代西方人的法治观念，也失去了中国古人的廉耻观念；我们既没有了君主，也没有建立起民主。这都与我们操之过急有关。

参考文献：

Diener, Ed, Louis Tayand David G. Myers, 2011, "The religion paradox: If religion makes people happy, why are so many dropping out?", *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol 101 (6), 1278—1290.

Morris, Ian, 2010, *Why the West Rules for Now: the patterns of history and what they reveal about the future*, Profile Books.

Stark, Rodney, 1996, *The Rise of Christianity*, HarperOne.

Stark, Rodney, 2005, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*. Random House Trade Paperback.

Sunstein, cass, 1996, "Social Norms and Social Roles", *Columbia Law Review* 96:903.

陈登原：《国史旧闻》，北京：中华书局2000年版。

陈寅恪：《审查报告三》；三联书店编：《陈寅恪集·金明馆丛稿二编》，北京：三联书店2001年版，第282—285页；另见冯友兰：《中国哲学史》（下），北京：中华书局1961年新1版。

洛克：《政府论》（下篇），北京：商务印书馆2009年版。

李约瑟：《中国科学文明史》(1)（柯林·罗男改编），上海：上海人民出版社2003年版。

吕思勉：《中国制度史》，上海：上海世纪出版社、上海教育出版社2002年版。

佩里·罗杰斯(Perry Rogers)：《西方文明史：问题与源头》（潘惠霞等译），大连：东北财经大学出版社2011年版。

① 牟中三：《政道与治道》，第18页。

牟中三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社 2006 年版。

约瑟夫·熊彼特:《资本主义、社会主义与民主》,北京:商务印书馆 2009 年版。

阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社 1996 年版。

姚中秋:《以作为一种制度变迁模式的“转型”》(1998),见《中国转型的理论分析——奥地利学派的视角》,(罗卫东、姚中秋主编),杭州:浙江大学出版社 2009 年版。

姚中秋:《封建》,海口:海南出版社 2012 年版。

易中天:《我山之石》,桂林:广西师范大学出版社 2009 年版。

余英时:《中国文化史通释》,北京:三联书店 2012 年版。

瞿同祖:《法律在中国社会中的作用——历史的考察》,《中外法学》1998 年第 4 期。

张维迎:《市场的逻辑》(增订版),上海:上海人民出版社 2012 年版。

张维迎:《企业的两种能力》,见作者《通往市场之路(2012)》一书,杭州:浙江大学出版社 2012 年版。

Norm Entrepreneurs and Confucian Social Norms

Zhang Weiying

(*Guanghua School of Management, Peking University, Beijing*摇100871, *China*)

Abstract: This paper argues that the rules of the game in human society are the results of long – term evolution in history, rather than the products of planned design, but it should be recognized that great norm entrepreneurs have played essential roles in the formation of laws and social norms. The first section of this paper analyses the function of norm entrepreneurs, the risk they face in institutional innovations, and the determinants of their success and failure. The second section discusses the great norm entrepreneurs of the Axial Age starting from 500 BC: their historical backgrounds, their shared missions, and the five common principles they proposed for human behavior. This section also analyses the trajectory of the successes of Christianity in the Rome Empire and Buddhism in ancient China. The third section shows how Confucian social norms functioned both as a coordinating device and an incentive mechanism in promoting cooperative behaviors. This paper also argues that Classical Confucianism was not contradictory with modern democracy and the rule of law.

Key words: norm entrepreneur, social norms, law, Confucian

(责任编辑摇摇管摇琴)